

Stoa

Vol. 6, no. 11, 2015, pp. 77-93

ISSN 2007-1868

ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE LA REFLEXIÓN
FILOSÓFICA DE LUIS EDUARDO PRIMERO

JACOB BUGANZA
Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana
jbuganza@uv.mx

RESUMEN: El autor efectúa en este trabajo tres observaciones a la reflexión filosófica de Luis Eduardo Primero Rivas, profesor de la Universidad Pedagógica Nacional. Estas observaciones son: la equivalencia que el filósofo colombiano-mexicano lleva a cabo entre fetiche e ídolo —el autor defenderá que es preferible el término ídolo para el discurso moral—; critica la concepción que Primero en torno a las neuronas-intérpretes, que este último retoma de la Escuela de Santiago de Chile, y finalmente, critica la toma de postura por un pensamiento pos-cristiano de Primero, haciéndole ver que es teóricamente imposible.

PALABRAS CLAVE: Fetiche · ídolo · neuronas-intérprete · filosofía pos-cristiana

ABSTRACT: The author essays three observations over the philosophical reflection of Luis Eduardo Primero Rivas, professor at the Universidad Pedagógica Nacional of Mexico. These observations are, first of all, the equivalence that this philosopher uses between the concepts of fetish and idol (the author will argue that the term idol is preferable for moral discourse); secondly, Buganza criticizes the conception of neuron-interpreters of Primero, who follows the School of Santiago de Chile; and finally criticizes the thesis of a post-Christian thought, pointing out that it is theoretically impossible.

KEYWORDS: Fetish · Idol · Neurons-Interpreter · Post-Christian Philosophy

1. Introducción

En este trabajo pretendemos hacer tres observaciones que nos parecen importantes en torno a las reflexiones del filósofo Luis Eduardo Primero, de la Universidad Pedagógica Nacional, las cuales, para compendiarlas, se pueden agrupar en los siguientes sectores: (i) la equivalencia entre fetiche e ídolo, y nuestra preferencia por este segundo término; (ii) las neuronas-intérpretes, que él retoma de la Escuela de Santiago de Chile, y (iii) su pronunciamiento por un pensamiento pos-cristiano.

Hemos conocido su propuesta por entroncar ésta con la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot, con quien ha escrito sendos e importantes libros, los cuales tendremos presentes en lo que sigue. Empero, vemos serias diferencias entre uno y otro, y nuestras observaciones se dirigen sólo a Luis Eduardo Primero, quien mantiene distancia con el padre de la hermenéutica analógica. Apuntamos que, además, aunque esta serie de advertencias no hacen sino señalar discrepancias que mantenemos con el profesor Primero, reconocemos que le debemos, por otra parte, mucho; de ahí nuestro agradecimiento hacia él. Asimismo, y por esto último, las observaciones que vertemos a continuación deben considerarse en el marco del diálogo filosófico que ambos desempeñamos; no otra cosa anima nuestra intención que tomar en serio las propuestas de los demás para discutir las hasta sus últimas consecuencias.

2. Primera observación

La primera de las observaciones que queremos hacerle a este importante filósofo colombiano-mexicano tiene que ver con un apunte que hace a nuestra manera de entender la ética de la virtud. Estima Primero que dejamos de remarcar el concepto de fetiche en nuestro trabajo “La pedagogía analógica de lo cotidiano y el reto de la ética”, que entiende él como “el impulso que los ídolos crean en la acción humana” (Monroy Dávila, 2012, pp. 29-46).¹ No se trata, como puede apreciarse, de un argumento que desestime nuestra conceptualización sobre la ética de la virtud. Luis Eduardo Primero pretende, más bien, la intromisión de una categoría de la que no echamos mano, pues se

¹ La crítica de Primero se halla en el mismo libro, y lleva por título “Comentar los comentarios: otro balance necesario”, p. 179.

halla situada, con todo sentido y referencia, en un horizonte distinto al cual nos movemos, a saber, el marxismo. Ciertamente, si la noción de fetiche se entiende como una “falsa imagen” —o incluso una imagen “artificial” (Pintor-Ramos, 2002, pp. 64-71)—, nos parece que el concepto de “ídolo” es equivalente. En efecto, en la ética-hermenéutica de Mauricio Beuchot (2004, pp. 144), el símbolo, que es el tipo de signo que une dos cosas, dos elementos o dimensiones,² se desdobra en icono e ídolo. El icono es un símbolo que representa al bien moral, mientras que el ídolo hace lo propio en relación con el mal moral (Beuchot, 1999, pp. 60 y 65).³ De ahí que al señalarlos que no indagamos “suficientemente el tema del fetichismo” se rebata diciendo que no está en nuestro horizonte filosófico, pues nos es suficiente con el concepto de “ídolo” para hacer referencia al “impulso” que crea en la acción humana la representación del mal moral, que terminaría por equivaler a una “falsa imagen” moral del hombre.

Tal vez esta objeción se deba al hecho de que el concepto de “ídolo”, aunque en la filosofía se ve tradicionalmente referido al pensamiento del moderno Bacon, tenga raíces más bien bíblicas, específicamente veterotestamentarias. Tal parece que Beuchot mismo recurre a este significado, porque lo idólico se refiere siempre bíblicamente a un “impulso” al mal. En efecto, la idolatría, que sería el acto de adorar al ídolo, conduce siempre al mal moral,⁴ como sucede en aquel que posee muchas riquezas y las visualiza como un fin en sí mismas. Por eso Juan Crisóstomo explica que “muchos poseen riquezas y no osan usarlas, sino que las consideran sagradas, las dejan intactas en herencia a sus hijos y a los hijos de sus hijos. No se atreven a tocarlas, como si fuera algo consagrado a Dios. Es más, si en alguna ocasión se ven obligados a usarlas, se sienten como si estuvieran haciendo algo sacrílego” (Juan Crisóstomo, Hom. 65). Siendo así, no resulta difícil observar que el ídolo es un “fetiche” en el sentido marxista del término, pues en

² Beuchot también asegura que el símbolo sólo se puede interpretar si se vive: “Por ello, únicamente quien pertenece por completo a un contexto, puede entenderlo. Un foráneo, no. Es un forastero, un extraño. Por aquí es donde conviene decir que el símbolo se puede interpretar a condición de vivirlo” (p. 145).

³ Puede hallarse una explicación de esta distinción en Buganza 2007, pp. 51-58.

⁴ Este sentido se sigue manteniendo en el *Nuevo Testamento*, por ejemplo, en San Pablo, Cf. Col. 3: 5.

ambos casos se trata de una “imagen falsa” que nos conduce, como se diría veterotestamentariamente, al mal, al mal moral.

3. Segunda observación

La segunda observación que efectuamos a Luis Eduardo Primero proviene de su concepción sobre las neuronas-intérpretes, en la que se pronuncia, nos parece, sin suficiente cautela. Su concepción parece asentarse en una ontología que no deja de oscilar entre el materialismo y el idealismo, pese que a veces da la impresión de tender más al primero de los polos, mas evitando identificarse con él, pues observa que tal postura está esposada en mucho con el positivismo.

Frases como las tres siguientes nos permiten percatarnos de la ontología que Primero sostiene: (i) “la filosofía primera es aquella que establece el significado-sentido del ser existente”; (ii) “sostendremos que el ser será prioritariamente simbólico, material o real; entendiendo que esto último es integración de lo simbólico-referencial, según proporciones conformadas en génesis específicas y reproducidas en historias, reconstruidas por arqueologías o genealogías detalladas”, y (iii) “lo real será así, [sic] todo lo existente, y una integración de proporciones simbólicas y referenciales, que puede hacer entender sus componentes, sean clasificados como naturales o mundanos —del medio ambiente o de la historia social—, según sus partes integrantes, precisadas por la investigación filosófica y/o científica”.⁵

Pero vayamos por partes. En relación con (i), asegura nuestro autor que la filosofía primera, que es el término aristotélico para referirse a la metafísica u ontología, “establece el significado-sentido del ser existente”. Pero hay aquí al menos dos imprecisiones. La primera es que la filosofía primera no estudia únicamente al “ser existente”, si bien resulta cierto que el primer acto del ente es el de “ser” o, como se dice desde la escolástica suareciana, “existir”. Empero, no deja de ser impropia esta segunda expresión, por el simple hecho de que “existir” implica que en algún momento no se ha sido, lo cual no corresponde

⁵ Las tres citas en: Primero y Beuchot, 2012, p. 65. Este libro está conformado por capítulos independientes, en el sentido de que los autores firman cada uno de ellos de manera individual, de suerte que las opiniones que tomamos por el momento reflejan la postura de Luis Eduardo Primero y no la de Mauricio Beuchot, como ya apuntábamos en la introducción a este trabajo.

del todo al ser en universal, del cual trata la ontología. Por ello, la *πρώτη φιλοσοφία* no estudia estrictamente al “ser existente”, sino al ser en cuanto ser, de suerte que queda implicada en tal definición el “ser posible” y no sólo el “actual”. La segunda imprecisión consiste en aclarar cómo es que la filosofía primera “establece” el significado-sentido del ser existente. Ciertamente a la ontología corresponde la pregunta por el sentido del ser, ya que se cuestiona por qué finalidad o razón hay ser y no más bien nada. Pero en esto la ontología suele pronunciarse a tuestas, es decir, con sus limitaciones; la ontología se pregunta qué es el ser en cuanto ser, por lo cual, desde antaño, se visualiza como una ciencia contemplativa o teórica en grado sumo, y que poco o nada aporta a la praxis humana. Parece que corresponde a otras ciencias el “establecer” con más claridad cuál es el sentido de alguna región del ser, como puede ser a la ética o a la política, pues la primera puede indicar qué significado pueden adquirir los entes en relación con la perfección moral, y la segunda lo hace de acuerdo con la dirección que puede adoptar el conglomerado de individuos que conforman la sociedad.

Con respecto a (ii) afirma que el ser es “prioritariamente simbólico, material o real”. No queda claro el sentido de esta frase, pues el ser puede adquirir alguna de las tres formas supremas que indica Primero, a saber, el “ser simbólico”, el “ser material” o el “ser real”; o bien son dos formas supremas, ya que podría reducirse la tercera a la segunda; o bien es una sola forma suprema, de suerte que el ser y esa forma equivaldrían, o sea, serían trascendentales. Aun dando por buena la primera interpretación, a saber, que el ser es simbólico, material y real, las dificultades no dejan de presentarse. En primer lugar, porque no parece que lo simbólico sea una categoría originaria del ser, pues el símbolo no es otra cosa que un signo, siendo el signo más amplio que el símbolo; luego, el símbolo no puede ser una categoría del ser. En segundo lugar, y dependiendo del horizonte filosófico sostenido, el “ser real” podría ser considerado una forma suprema del ser, pero cabría indicar alguna otra forma suprema, irreductible a ella, como por ejemplo el “ser ideal”. Empero, Primero, en vez de eso, dice que el “ser real” es la “integración de lo simbólico-referencial, según proporciones conformadas en génesis específicas y reproducidas en historias, reconstruidas por arqueologías o genealogías detalladas”. Concedien-

do que pueda hablarse de “ser real”, surge la objeción siguiente: el ser real no tiene dependencia ontológica del sentido y de la referencia, sino a lo sumo de la referencia, ya que el ser es la referencia última; en consecuencia, el ser, el ser en toda su amplitud, es el horizonte último de referencia, y no tiene por qué depender de lo simbólico, que es un tipo de signo y, por tanto, sólo una parte del ser (una que implica, por cierto, y necesariamente, al sujeto, pues no hay signo sin sujeto).

En relación con (iii), nuestro autor asegura que “lo real es todo lo existente”, lo cual nos parece cierto, pese a que no todo lo existente tenga por qué ser material, como sugeriría la segunda de las interpretaciones precedentes en torno a (ii). Pero lo real no nos parece que sea una integración de “proporciones simbólicas y referenciales”, pues hemos dicho que lo simbólico no es equivalente a lo “real”; además, lo real no se agota ni en los fenómenos naturales ni en la historia social, sino que es mucho más amplio. El problema de fondo es que no queda claro qué cosa sea lo “natural” en este contexto, dado que este término puede adquirir muchos significados, dependiendo de lo que quiera designarse; incluso “natural” o “naturaleza” puede equivaler a “esencia”, esto es, a aquello que hace que una cosa sea tal cosa. Pero si “natural” equivale a “medio ambiente”, como sugiere el texto, el término se empobrece en sus connotaciones metafísicas hasta el extremo de proponer, a nuestro parecer, una suerte de materialismo.

Este materialismo es el que vemos concretizado en la conceptualización de las neuronas-intérpretes. Para sustentar su afirmación, Primero Rivas se adhiere a la llamada Escuela de Santiago de Chile, en donde descuellan los importantes nombres e investigaciones de Humberto Maturana y Francisco Varela. Al parecer, y de acuerdo con Primero, Varela se pronuncia a favor de la tesis de que las neuronas interpretan. Dice nuestro autor:

La interpretación surge desde la actividad neuronal, así conformada como una tarea simbólica desde la acción primera de la actividad humana, la inicial de la operación del sistema nervioso central, la súper red de conexiones neuronales, fisiológicas y anatómicas que nos da la materialidad dinámica que permite desarrollar la humanidad (Primero y Beuchot, 2012, p. 77).

Sin embargo, ¿quiere decir esto que las neuronas interpretan, en el sentido de que decodifican “simbólicamente”? ¿Quiere decir que es

condición suficiente la red neuronal para interpretar “simbólicamente”? No nos parece que quede claro; por el contrario, nos da la impresión de ser una tesis nebulosa. De ahí que una objeción certera no pueda hacerse. Ahora bien, si se dice que las neuronas interpretan, entendiendo por interpretar la decodificación simbólica, nos parece que se usa el término “interpretar” de manera muy laxa. Siendo así, se aplicaría sin distinguos a cualquier fenómeno, incluyendo incluso a cualquier fenómeno de la naturaleza (entendida, ahora sí, como medio ambiente). Por ello, nos parece ininteligible que nuestro autor escriba, en seguimiento de Varela, lo siguiente:

Las neuronas también interpretan, pues al darle sentido y significado a los estímulos electro-energéticos que les llega[n] del exterior —o de otras células vía sus dendritas—, pueden responder con su propia actividad, acción indispensable en alguna pragmática de la vida.

Las células, especialmente las primarias del sistema nervioso, interpretan tanto los estímulos electro-genéticos (químicos) primarios como su significado sensible, enviado respuestas energéticas finalmente simbolizadas como buenas/malas; agradables/desagradables; amenazantes/benéficas; viables/ímprocedentes, que facultan al intelecto para significar nombrando las sensaciones codificadas como sentimientos para darles sentido vital, es decir, valor, pues afectan a la vida y sirven para actuar prudentemente en ella (Primero y Beuchot, 2012, p. 103).

Si la red neuronal fuese condición suficiente para interpretar, todo aquel ente dotado de esta red estaría capacitado para hacer hermenéutica. Pero vemos que esto es falso, pues también los animales están dotados de redes neuronales y, sin embargo, no interpretan simbólicamente; esto es, no son capaces de apresar el sentido de un signo especial y que además da qué vivir, tal es el caso del símbolo, como en cambio sí lo hace un ser humano. Y si se permite la analogía, lo mismo sucedería con las redes electrónicas de las computadoras que, aunque puedan decodificar signos, no viven de ellos, como sucede en el caso del símbolo. Luego, no nos parece que la “hermenéutica celular” sea suficiente para dar cuenta del existenciaro de la hermenéutica misma, lo cual implica que corresponda al *Dasein* y no a cualquier entidad. Esta manera metafórica de hablar por parte de algunos científicos, y que vemos reflejada también en la exposición de Primero Rivas en torno los actos que llevan a cabo las células, no dejan de ser me-

ras aproximaciones al funcionamiento de la compleja red neuronal (y celular) del hombre.⁶ Pero no es una manera exacta de hablar, pues de lo contrario se cae en inexactitudes como afirmar que “las neuronas interpretan”, o bien que “las neuronas son libres”, como algunos neuro-científicos pretenden hacernos pasar. Que la red neuronal sea condición necesaria para interpretar, o ya sea para elegir, no permite afirmar que sea condición suficiente; hace falta más bien una mirada a la totalidad del hombre para poder extraer afirmaciones como “el hombre interpreta” o “el hombre elige”; de lo contrario, se reducen los actos genuinamente humanos a una de sus partes, o sea, a las redes celulares y, en este caso, neuronales del hombre. De ahí que para dar cuenta de los complejos actos genuinos del hombre sea insuficiente hacer referencia sólo a una de sus partes.

4. Tercera observación

La tercera observación se refiere a una afirmación que Primero ha efectuado públicamente: se ha pronunciado por un pensamiento poscristiano, lo cual implicaría, nos parece, una pedagogía poscristiana.⁷ ¿Qué cosa quiere decir poscristiana? Primero Rivas, al menos en lo que conocemos de su obra, no se ha detenido a determinar qué se debe entender por dicho concepto. Quien nos echa luz, por su lado, es Leonardo Rodríguez Duplá, el cual asegura que el “poscristianismo” consiste en desafiar a la fe cristiana desde el punto de vista privado, es decir, en el fuero interno o en la intimidad del sujeto. Si en la modernidad la fe, en general, y la fe cristiana en particular, fue desterrada del ámbito público al privado, el poscristianismo propone que igualmente debe expulsarse en el ámbito privado. Como explica Rodríguez Duplá, en el poscristianismo “sí se produce un pronunciamiento —y más concretamente un pronunciamiento negativo— acerca de la pretensión de verdad del cristianismo y, en consecuencia, acerca del papel que puede desempeñar la fe cristiana en la vida privada de las perso-

⁶ Nuestra visión podrá verla expuesta el lector en: *Filosofía de la mente, νόϋς y libertad* (en proceso de edición).

⁷ Así lo ha hecho públicamente en su conferencia magistral intitulada “La historicidad de la persona (o de las condiciones históricas del saber personal)” en el marco del reciente simposio “Hermenéutica, conocimiento y educación: reinterpretar para construir otro mundo posible”, celebrado en la Universidad Pedagógica Nacional los días 28 y 29 de junio de 2012, en México, D. F.

nas” (Rodríguez Duplá 2006, p. 99). Pero esta postura poscristiana no es sino violenta, como a todas luces se aprecia. ¿Por qué el poscristianismo tendría derecho para pronunciarse en la vida privada? Ningún derecho lo asiste, a nuestro juicio. Se trata de una postura violenta contra la religión cristiana que, en cambio, ha sido el suelo fértil de la cultura occidental durante dos mil años. No obstante, también la postura poscristiana es absurda y contradictoria, y esto puede demostrarse de muchas maneras. Una forma efectiva de hacerlo es demostrando que los conceptos de los cuales echan mano los “filósofos poscristianos” son justamente cristianos, lo que vuelve ininteligibles sus argumentos. Por ello, proponer el “poscristianismo” es tanto violento como absurdo. Pero veámoslo con más calma concentrándonos sólo en el “absurdo”, pues ciertamente es más interesante filosóficamente analizar el absurdo que encierra una postura “poscristiana” en el seno de Occidente que el problema de la violencia que promueven sus impulsores, debido a que este último asunto es ya un “hecho” que no requiere mayores análisis; en cambio, el absurdo de tal postura tiene intereses intelectuales más profundos.

Hemos dicho que una forma de demostrar el absurdo de una postura poscristiana es cuando se quiere hacer uso de conceptos cristianos para construir una posición justamente poscristiana. Para ello, nos parece provechoso situarnos en el horizonte de la crítica comunitarista de Alasdair MacIntyre. En efecto, MacIntyre critica fuertemente la noción de “razón ilustrada”, la cual pretende desembarazarse de cualquier residuo no-racional, que en nuestro caso viene a equivaler a “religioso”, en general, y a “cristiano”, en particular. La razón, durante la modernidad, es exaltada como única fuente de conocimiento autorizado, por lo cual, la ética especialmente, pretende fundamentar o justificar las normas morales a partir de la sola razón. Pero, ¿es acaso posible que la razón por sí sola sea capaz de dar cuenta de todas las normas morales? Aquí mismo está la respuesta al problema: se pretenden justificar las normas morales, muchas de las cuales son heredadas por la tradición, separándolas o al margen de la cosmovisión de la cual forman parte. La modernidad pretende efectuar este camino desgajando las normas de la tradición en la que se han gestado en Occidente y de la cual forman parte, a saber, la tradición cristiana, que se alimenta a su vez de la filosofía griega, en especial de aquella inspirada por el

sistema platónico-aristotélico-estoico. MacIntyre, en *After Virtue*, demuestra convincentemente que en el seno de estas tradiciones hay un horizonte a partir del cual cobran fuerza los mandamos morales, y este horizonte es el concepto de cómo es que debería ser un ser humano, que no es otra cosa que el *τέλος* del hombre o su telética.

Los conceptos, y en su caso los preceptos morales, están en función del *τέλος* y de lo que su ejecutor es originalmente, es decir, de su naturaleza o esencia. Si los conceptos y preceptos morales no están en función de ambos elementos, se vuelven francamente ininteligibles. Es lo que sucede, por ejemplo, cuando se intentan definir las nociones de “reloj” y “granjero”, ya que ambos se delimitan en función del propósito que tendrían o que deberían cumplir, en este caso un reloj o un granjero (es lo que MacIntyre llama “concepto funcional”). Así, el concepto de “reloj” no es posible que se defina independientemente del concepto de un “buen reloj”, ni el de “granjero” con independencia de “buen granjero”, de suerte que el “criterio” por el cual algo es reloj o granjero no es independiente del criterio por el que algo es un buen reloj o un buen granjero. Esto es lo que sucede, de acuerdo con la interpretación de MacIntyre, con los conceptos y preceptos morales, lo cuales tienen buena parte de su sentido gracias al *τέλος* al cual apuntan, esto es, a lo que sería un “buen hombre”, que es el hombre bueno moralmente (Buganza, 2011, pp. 335-60.). Así se entiende que el filósofo escocés nos diga que “las argumentaciones morales de la tradición clásica aristotélica —en cualquiera de sus versiones griegas o medievales— comprenden como mínimo un concepto funcional central, el concepto de hombre entendido como poseedor de una naturaleza esencial y de un propósito o función esenciales” (MacIntyre, Alasdair, 2004 (2a. ed.), pp. 82-83).

En este sentido, nos parece que en varias partes de su obra, Primero hace uso de conceptos e ideales cristianos, que poseen justamente la función del *τέλος* o “concepto funcional” que señala MacIntyre, por lo cual sostener una visión “poscristiana”, al interior de su propuesta misma, no puede ser sino absurda, es decir, contradictoria. Una insuficiencia de este tipo la vemos cuando, al proponer que el conocimiento científico debe estar al servicio del ser humano, estima que la epistemología debe tener como característica central ser ética, lo cual, a su parecer, se despliega como “comunicativa, humilde, sosegada, ca-

ritativa y saberse y pensarse al servicio de la vida humana, lo cual le debe dar una disposición cognitiva y pragmática de lentitud y paciencia [. . .]” (Primero y Beuchot, 2012, p. 110). Como puede apreciarse, a leguas, esta tesis implica una imagen de lo que debería ser la epistemología (una imagen ética, en este caso), o sea, un τέλος, lo cual se concreta en este caso en una sociedad que produce o genera un conocimiento con “rostro humano”, con rostro cristiano, pues el Cristianismo ha propuesto reiteradamente que el hombre es un ente cuya dignidad está por encima de intereses, caprichos, medios, cualesquiera que sean, por lo cual el conocimiento debe estar al servicio de su dignificación. Esto lo vemos reflejado en dos virtudes claramente cristianas: la humildad y la caridad, la primera claramente veterotestamentaria y la segunda considerada como virtud eminentemente teologal (Primero y Beuchot, 2012, p. 110). Como apreciamos, ambas están igualmente expresadas por Primero, y las dos son patrimonio cristiano.

Pero hay además otro argumento que nos permite concluir lo que pretendemos, a saber, que no es posible una postura poscristiana en el seno de Occidente y, por tanto, en una pedagogía marcadamente occidental: la razón autónoma no es más que una quimera o un ideal ilustrado que ha demostrado ser un proyecto fracasado. Y es que nos parece que la razón es también histórica, pues se alimenta de la tradición. No quiere decir esto que la razón no sea capaz de encontrar justificación racional alguna para las normas morales, ya que, de hecho, lo hace desde el punto de vista formal, es decir, desde el punto de vista de los principios primeros de la moralidad, con lo cual nos adherimos no sólo al ideal moderno, sino al ideal de toda la historia de la filosofía que pretende una justificación racional para las normas morales; pero de ahí a deducir toda norma moral a partir de la sola razón, en donde se implica evidentemente la norma materializada, nos parece del todo inviable al menos teóricamente. La historia y, por tanto, la tradición, debido a que la tradición no es otra cosa que lo que una comunidad transmite históricamente, es indudable que participan en la conformación de la legislación. Y es que la tradición, al menos para la hermenéutica filosófica, tal como nos la ha delineado Gadamer en *Wahrheit und Methode*, requiere de pre-conocimientos que se ponen en práctica al interpretar, y estos pre-conocimientos adquieren carácter de “autoridad” debido a su eficacia por permitir justamente el acto

hermenéutico; una modalidad de esta autoridad es lo que Gadamer retoma con el nombre de “tradición”, pues ésta está conformada por pre-conocimientos que, a su vez, constituyen materialmente a los individuos (Cúnsulo, 2011, pp. 189-99). De esta forma, se demuestra que la razón, al menos hermenéuticamente, requiere de la tradición para interpretar, para dar sentido y cauce, y que no parte del vacío o completamente límpida. Es de esta tradición que los conceptos adquieren sentido; sacándolos de ella, se vuelven ininteligibles.

Ahora bien, otro de los conceptos tradicionales que Primero recupera, y lo hace ciertamente de la práctica cristiana, es el de “persona” (en el sentido de su *definitio rei*), el cual le sirve para enmarcar la pedagogía que él propone. En efecto, él nos habla de una educación que postula que ésta es primordialmente “formación de la persona”, y que todo desarrollo debe tener por base esta formación primaria (Primero y Beuchot, 2003, p. 71). Pero esta tesis no es sino de raigambre cristiana, pues es el Cristianismo la tradición que sostiene que la persona, en cualquier proceso, debe poseer la primacía, esto es, que cualquier “otro desarrollo” ha de tener por base el desenvolvimiento armónico, prudencial o analógico de la persona humana, como justamente también propone Primero (p. 71). Y es que, como apunta Maritain (1959, p. 24)

L'homme est une personne, qui se tient elle-même en main par son intelligence et par sa volonté. Il n'existe pas simplement en tant qu'être physique. Il a en lui une existence plus riche et plus noble, la surexistence spirituelle propre à la connaissance et à l'amour. Il est ainsi, d'une certaine manière, un tout, et non pas seulement une partie; il est un univers à lui-même, un microcosme en lequel le grand univers tout entier peut être enveloppé par la connaissance. Et par l'amour il peut se donner librement à des êtres qui sont pour lui comme d'autres lui-même. De cette sorte-là de relations il n'existe aucun équivalent dans le monde physique.

Lo que señala Maritain es justamente aquello en lo que consiste y se juega la dignidad de la persona. Es una dignidad infinita en relación con el mundo físico (y orgánico), por lo cual la persona es estimada como “fin” y nunca sólo como simple medio. Pero esta dignidad especial es infinita por las potencias igualmente infinitas de la inteligencia, que se despliega como entendimiento y voluntad, que *de facto* toda filosofía

que se ha inspirado en el Cristianismo desde sus orígenes defiende, dado que, por cierto, tal tesis no se halla por ningún lado en la filosofía greco-romana. En consecuencia, no se aprecia por qué proponer una pedagogía pos-cristiana cuando la tesis que propone Primero se enmarca justamente en la propuesta cristiana, pues que el hombre sea persona, que sea digno y, por ende, que todo lo que no sea persona se subordine a ella, es una tesis típica del Cristianismo. Empero, hay una diferencia importante entre la tesis que nos anuncia Maritain y la que nos brindan las tesis neurocientíficas hodiernas (que buscan mantener tesis clásicas sin la tradición de la cual se alimentan, lo cual las vuelve, al final, absurdas). Maritain, como hemos dicho, finca la dignidad de la persona en su inteligencia, que es formalmente infinita, mientras que Luis Eduardo Primero pretende fundarla en algo finito. De hecho, la tesis de Primero no parece ser cierta, ya que no parece posible que del sistema nervioso central del hombre pueda extraerse una dignidad como la humana,⁸ por una simple razón: entre dos entes exclusivamente orgánicos (o sea, dos entes meramente finitos) ninguno es superior a otro, pues ontológicamente no hay diferencia entre ambos; por tanto, no es posible sustentar la dignidad de un ente sobre otro con el argumento del “sistema nervioso central”, que es algo finito. La dignidad de la persona sólo puede sustentarse en algo que trascienda la finitud, pues de lo contrario ninguna diferencia habría entre cualquier viviente y un ser humano; por tanto, la base de la dignidad humana que nos brinda Primero no puede ser sino falsa, mientras que la de Maritain nos muestra claramente sus fundamentos verdaderos.

En otro orden de ideas, aunque relacionado con lo anterior, Primero Rivas propone también una pedagogía como formación de la personalidad, pero la “personalidad” es igualmente de raigambre cristiana; implica las nociones de totalidad e independencia. Decir que un hombre es persona equivale a decir que en lo más profundo de su ser es una totalidad y que es independiente, que no es un siervo o un esclavo, lo cual es consecuencia de la infinitud que lo conforma desde el punto de vista de su inteligencia (Maritain, 1959, p. 25). Con esta base, An-

⁸ Así lo asegura él en: Primero, Luis Eduardo, “La historicidad de la persona”, en: el mismo (coord.), 2012, p. 34. Por su lado, Beuchot propone que el fundamento de la dignidad humana se halla en la naturaleza humana, Cf. Beuchot, Mauricio, “La ley natural como fundamentación filosófica de los derechos humanos”, en: *Veritas*, no. 25, (2011), pp. 27-37.

tonio Rosmini (1983, vol. I, lib. II, cap. IV, art. 10), como portavoz de la filosofía cristiana, claramente nos dice en qué consiste la educación de tal cuño y por qué es desarrollo de la personalidad:

Ora qual è l'ordine che debbono avere in fra loro la perfezione della persona, e quella che è semplicemente perfezione della natura? Ove si abbia a mente in che noi abbiamo fatto consistere la persona umana, non sarà difficile avvedersi che la natura dee servire alla persona, e non viceversa, e che la perfezione della persona vale infinitamente più di quella che è semplicemente perfezione di natura, anzi è la sola che costituisca il vero pregio di tutto l'uomo. Perocché la personalità risiede nel più nobile e più alto principio che nella natura umana si trovi, cioè in quel principio volitivo che è ordinato a seguire la verità, e che perciò ha un prezzo assoluto e un potere di fatto e di diritto sopra tutte le altre potenze che compongono l'uomo, e che da quel supremo principio debbono esser mosse e guidate. Sicché ove vi avesse difetto nel principio supremo tutto l'uomo con questo sarebbe disordinato e guasto; quando avendovi difetto solo nelle potenze inferiori niuna delle quali per sé è morale, l'uomo però non si potrebbe dire assolutamente corrotto, e disordinato; perocché la sua personalità sarebbe sana, e l'IO non ubbidirebbe già, ma riterrebbe la sua dignità di comandare, o almeno di non servire ad altre potenze.

¿Qué diferencia puede tener esta tesis con la de Primero, cuando él dice que la conformación de la personalidad se consigue con [la] “unión proporcional de contrarios”, una dialéctica que nos da y explica el movimiento de nuestro “yo”, de nuestro “sí mismo”, autoconocimiento que nos permite, incluso, “vincularnos con los demás y actuar sobre el futuro”? (Primero y Beuchot, 2006, p. 72). Tal vez la única diferencia sea que esta unión de contrarios, que no es otra cosa que la búsqueda de la armonía entre la parte más alta y excelsa del hombre, que es la “persona”, y sus demás constitutivos, Rosmini la explicita con toda claridad: se encuentra merced la perfección moral, que es lo que anima justamente a la filosofía cristiana y a su tradición.

Demos un último argumento, tal vez más simple y modesto por fincarse no ya en el absurdo sino en la violencia, para concluir nuestras observaciones a algunos puntos de las reflexiones planteadas por Luis Eduardo Primero: si la pedagogía de lo cotidiano pretende alimentarse justamente de aquello que circunda a la persona, pues la pedagogía de lo cotidiano propone una visión amplia de educación, y si el Cristianismo es un elemento que efectivamente está presente en la cotidia-

nidad de la persona, no se ve por qué proponer un “pos-cristianismo”, ya que hacerlo sería violentar la “cotidianidad” misma de la persona occidental.

5. Hipótesis y conclusión: un apunte más

Tal vez, y a manera de hipótesis, algunos de quienes pretenden una visión “poscristiana” lo hacen inspirados en la famosa tesis 11 de Marx sobre Feuerbach, pues tienen razones sinceras para participar activa y favorablemente en vistas al progreso moral en el contexto de la situación en que vivimos. Visualizan al Cristianismo como una religión desvinculada del presente y sin energía para la acción en tiempos hodiernos. Pero esta opinión se basa en un desconocimiento profundo del Evangelio mismo. En efecto, en el Nuevo Testamento se afirma una y otra vez que el Reino de Dios no está situado exclusivamente en el futuro, sino que ya está entre nosotros. Si el Reino estuviera situado exclusivamente en el futuro, implicaría una devaluación del presente, en el que se experimentarían todos los males, siendo el Reino futuro aquello que nos liberaría de éstos. Pero afirmamos que el Evangelio promulga que el Reino de Dios está también localizado en el presente, pues de otra forma no sería posible concebir que Cristo mismo exhorte diciendo: “Convertíos, porque el Reino de los Cielos ha llegado” (Mt. 4:17); o bien que San Pablo asegure que se debe tener “en cuenta el momento en que vivís. Porque ya es hora de levantaros del sueño; que la salvación está más cerca de nosotros que cuando abrazamos la fe” (Hc. 13:11). Por ende, y como ya anunciamos, el Reino no es exclusivamente futuro, sino actual, palpable, presente. Luego, tiene razón Rodríguez Duplá al decir que “el reino no es sólo un horizonte lejano, sino también una realidad presente, una fuerza moral que nos impulsa aquí y ahora a la acción social, al compromiso con la justicia, al servicio a los más necesitados[. Además,] La buena nueva de la misericordia de Dios que salva y enciende el deseo de tomar radicalmente en serio el sufrimiento de los demás hombres” nos insta a preocuparnos por el presente inmediato (Rodríguez Duplá, 2006, p. 107). Pero ahí no termina esta tesis del Evangelio, sino que el Nuevo Testamento nos insta a una conducta especial, una conducta y acciones distintivas, pues promueve el “amor universal” que sitúa a Dios en el centro del corazón del hombre, y que persiga la instauración de la paz y la justicia mediante el

compromiso con los pobres y marginados, los enfermos y perseguidos. Además, y aunque poco advertido a veces, esta tesis presupone lo que en el Evangelio de San Juan se expresa claramente: el amor previo de Dios a los hombres es lo que brinda el fundamento para que el hombre expanda este amor a los demás, en este caso a los demás hombres, pues si es cierta la tesis de que nadie da lo que no tiene, quien no tiene amor, no es posible que lo comparta (Rodríguez Duplá, 2006, p. 108-11); luego, el amor de Dios es un don recibido que es imperativo, para el cristiano, expandir y difundir por el mundo.

Referencias

- Álvarez Colín, L. (ed.), 2011, *La hermenéutica en el cambio de siglo*, Ducere, México.
- Beuchot, M., 1999, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Caparrós, Madrid.
- , 2011, “La ley natural como fundamentación filosófica de los derechos humanos”, *Veritas*, no. 25, pp. 27-37.
- Buganza, J., 2007, “La ética de la hermenéutica analógica”, *Iustitia*. Revista jurídica del Departamento de Derecho, no. 16, Tecnológico de Monterrey, Campus Monterrey.
- , 2011, “Algunas consecuencias de los conceptos prejuicio, tradición y clásico de Gadamer para la reflexión ética”, en *Cúnsulo 2011*, pp. 189-99.
- , 2011, “La analogicidad del bien y su relación con el valor moral”, en *Álvarez Colín 2011*, pp. 335-60.
- , 2012, “La pedagogía analógica de lo cotidiano y el reto de la ética phronética”, en *Monroy Dávila 2012*, pp. 29-46.
- Cúnsulo, R. (ed.), 2011, *A cincuenta años de Verdad y método. Balance y perspectivas*, UNSTA, Tucumán.
- MacIntyre, A., (2004), *Tras la virtud*, 2a. ed., trad. de Amelia Valcárcel, Crítica, Barcelona.
- Maritain, J., 1959, *Pour une philosophie de l'éducation*, Arthème Fayard, París.
- Monroy Dávila, F. (coord.), 2012, *A 20 años de la pedagogía de lo cotidiano*, Rihe y Torres Asociados, México.
- Pintor-Ramos, A., 2002, *Historia de la filosofía contemporánea*, BAC, Madrid.
- Primero, L. y M. Beuchot, 2006, *Hacia una pedagogía analógica de lo cotidiano*, Primero Editores, México.
- , 2003, *La hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano*, Primero Editores, México.
- , 2012, *Perfil de la nueva epistemología*, Capub, México.
- Primero, L., 2012, “La historicidad de la persona”, en: *Primero 2012*, pp. 31-48.
- (coord.), 2012, *El conocimiento actual I*, Capub, México.

Rodríguez Duplá, L., 2006, *Ética de la vida buena*, Desclée De Brouwer, Bilbao.
Rosmini, A., 1823, "Della educazione cristiana", Giuseppe Battaglia, Venecia.
—, 1983, *Antropologia soprannaturale*, Città Nuova y Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Stresa.

Recibido: 30 de julio.
Aceptado: 1 de septiembre.